

# acta

PSIQUIÁTRICA Y PSICOLÓGICA  
DE AMÉRICA LATINA

Volumen 57 - Nº 1

Buenos Aires - Marzo 2011

ISSN: 0001 - 6896

## Editorial

1. César Augusto Cabral [1917-2011]

LUIS MEYER

## *In Memoriam*

3. Homenaje a Cesar Cabral

GUSTAVO TAFET

## Originales

4. Factores de riesgo para la sobrecarga del cuidador familiar: los problemas conductuales en pacientes con demencia

MARÍA FLORENCIA TARTAGLINI, CAROLINA FELDBERG, PAULA DANIELA HERMIDA, DORINA STEFANI

11. Papel de las memorias de trabajo verbal y espacial en el cálculo

MAGDALENA LÓPEZ

17. Las habilidades sociales en adolescentes de 11 y 12 años de nivel socioeconómico alto

E. NORMA CONTINI, SERGIO MEJAIL, CLAUDIA PAOLA CORONEL, SILVINA COHEN ÍMACH

29. Adaptación del programa de intervención «Relaciones saludables» a grupos de México que viven con el virus de la inmunodeficiencia humana

FÁTIMA FLORES, ANA CHAPA, MANUEL ALMANZA, ANEL GÓMEZ

39. Estudio de la adolescencia prolongada: puntos de vista de padres e hijos

SÓNIA MARIA DE SOUZA FÁVARO, LÍVIA MÁRCIA BATISTA DE ANDRADE

50. Trastornos de la conducta alimentaria en Internet: un estudio exploratorio de los blogs «pro-Ana/Mia» en español

PAULA A. SANSALONE, TANIA BORDA

# acta

PSIQUIÁTRICA Y PSICOLÓGICA  
DE AMÉRICA LATINA

Volumen 57 - Nº 1

Buenos Aires - Marzo 2011

ISSN: 0001 - 6896

## Actualización

61. Aportes de la teoría de género al análisis del sexismo ambivalente

JUAN DIEGO VAAMONDE

## Artículo Especial

70. Síntomas posmodernos: lectura lacaniana de Charles S. Peirce

HUGO RAFAEL MANCUSO

## Notas

82. Valoración neuropatológica de la depresión

GUILLERMO NICOLÁS JEMAR

87. Informaciones



## Fundación **acta** Fondo para la salud mental

### Centro Colaborador de la OPS/OMS

Entidad de bien público sin fines de lucro  
Personería Jurídica N°4863/66  
inscrita en el Ministerio de Salud Pública y  
Acción Social con el N° 1.777



### CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN

**César A. Cabral:** Presidente  
**Mario Vidal:** Vicepresidente 1°  
**Edith Serfaty:** Vicepresidente 2°  
**Diana Vidal:** Secretaria  
**Luis Meyer:** Tesorero

**Fernando Lolas Stepke:** Director Técnico  
**Lucía Rossi:** Vocal  
**Ernesto Martín-Jacod:** Vocal  
**Lilian Carvajal:** Vocal

**Sede Social:** M. T. de Alvear 2202, piso 3° - C1122AAJ - Ciudad de Buenos Aires, Argentina.  
Tel.: (54 11) 4966-1454 - [fuacta@acta.org.ar](mailto:fuacta@acta.org.ar)

CC 170, Suc. 25 - C1425WAD - Ciudad de Buenos Aires, Argentina

**Administración/Suscripciones:** (54 11) 4897-7272 int.:100 - [fuacta@acta.org.ar](mailto:fuacta@acta.org.ar)  
[www.acta.org.ar](http://www.acta.org.ar)

Artículo Especial

## Síntomas posmodernos: lectura lacaniana de Charles S. Peirce

HUGO RAFAEL MANCUSO

HUGO RAFAEL MANCUSO  
Doctor en Letras.  
Universidad de Buenos Aires;  
Consejo Nacional de  
Investigaciones Científicas y  
Técnicas de la República  
Argentina (Conicet).  
Buenos Aires, Argentina

En los límites disponibles para el presente escrito, y desde la perspectiva de la semioepistemología contemporánea, propondré la lectura intertextual de las conferencias «Lo simbólico, lo imaginario y lo real» (París, 8 de julio de 1953) y «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis» (Roma, 14 de julio de 1953) de Jacques Lacan, y su eventual relación con algunas cuestiones del discurso de las ciencias sociales contemporáneas. La cuestión se contextualiza y problematiza en el *corpus* teórico de la semiótica general y de la epistemología crítica contemporáneas y, principalmente, desde la lectura que Lacan hace de la obra de Charles S. Peirce, como intento de reconstrucción de una teoría pragmática del sujeto en sede psicoanalítica, y las condiciones de posibilidad de su intervención.

**Palabras clave:** Pragmaticismo – Semiosis – Posmodernismo – Lacan.

### **Postmodern symptoms: Lacanian reading of Charles S. Peirce**

According to available limits of this paper and from contemporary semio-epistemology perspective, it is proposed an intertextual reading of the conferences «Lo simbólico, lo imaginario y lo real» (Paris, July 8, 1953) and «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis» (Rome, on July 14, 1953) and its feasible relation with some contemporary social sciences speech-related concerns. This concern is contextualized and problematized out of contemporaries' general semiotics theoretical corpus and critical epistemology perspective and mainly through the reading made by Lacan of Charles S. Peirce work, as an attempt at reconstructing a pragmatist theory of the subject from a psychoanalytic focus and the conditions of possibility of this intervention.

**Key words:** Pragmaticism – Semiotics – Postmodernism – Lacan.

CORRESPONDENCIA:  
Dr. Hugo R. Mancuso. C.C.  
3, Sucursal 9 B, C1407ZAC  
Ciudad Autónoma de Buenos  
Aires, República Argentina;

### Prolegómenos. Acerca de una (inquietante) observación lacaniana

En dos conferencias relativamente poco difundidas (París, 1952 [11], y Roma, 1953 [12]) Jacques Lacan se concentra reiterada y sistemáticamente en «la relación que hay entre el símbolo y el hecho de que todo lo que es humano se conserva [o pretende conservarse] como tal» [11: 16]. Más aún: «Cuánto más humano es, más está preservado del aspecto inestable y descompensador del proceso natural. El hombre hace subsistir en cierta permanencia todo lo que ha durado como humano, y, ante todo, a sí mismo» [*ibidem*].

Esta asociación entre *humanidad* y *preservación* está hasta tal punto implicada que Lacan (al menos en estas dos conferencias) considera esa tendencia a la *repetición* y a la *duración* como el rasgo distintivo y definitorio de la humanidad: «La especie humana se caracteriza justamente por rodear al cadáver con algo que constituya una sepultura, por mantener el hecho de que algo ha durado» [11: 17]. Y esta implicación, es, en definitiva de naturaleza simbólica: «El túmulo o cualquier otro signo de sepultura merece muy exactamente el nombre de “símbolo”; es algo humanizante» [*ibidem*]. Así, la asociación e implicación entre símbolo y permanencia es, en este contexto, definitiva, radical y de una importancia fundamental, puesto que «en la medida en que se deja de lado toda la experiencia en tanto que simbólica, se excluye el propio instinto de muerte» [11: 18]. Desde este punto de vista, lo simbólico (bajo la forma de la repetición y la permanencia) constituye la única posibilidad de conjurar o superar transitoria y lábilmente la angustia provocada por el límite de la existencia y por el propio instinto de muerte.

### Situaciones posmodernas: crítica al esencialismo y al inmanentismo

En gran medida la historia de la filosofía está recorrida por la oposición entre dos modelizaciones contrapuestas de la realidad y del pensamiento, oposición alternada, tensa, normalmente no resuelta. Me refiero concretamente al modelo del *Eimí* [ser], el *Esse*, versus el modelo del *Ho Pólemos* [literalmente la «guerra», i.e. el «devenir»], el *in fieri*. «Ser» y «devenir» son dos términos que, de un modo u otro, recorren toda la historia de nuestra cultura, incluso con las connotaciones más dispares. Este sistema de oposición modélica permanente alcanza un punto álgido, crucial, en el intento cartesiano por resolverlo

mediante la enunciación del *cogito ergo sum*, donde la realidad y la existencia quedan delimitadas y justificadas por el «ser racional». Es decir, el *cogito*, el pensar, el yo individual y universal que piensa, es asimilado al «esse», el ser. El intento resolutivo cartesiano propone la ecuación *Esse = Cogito*; esta ecuación puede explicar nada menos que la totalidad de la realidad y, mediante el uso del principio ontológico, la misma existencia de Dios, del dios de la escolástica explicado y justificado en el marco contrastivo de las ciencias naturales renacentistas, aun cuando la solución cartesiana se inclina por la preferencia esencialista.

La primera crítica al paradigma cartesiano, la de Giambattista Vico [34] propone un modelo de comprensión de lo histórico (i.e. de lo humano) como específico y no idéntico a lo natural (enunciado el principio del *verum factum*) y reclamando para el mundo humano una cierta característica definitoria, su no-naturalidad, su radical historicidad (*cfr.* [20: 303]). A partir de estas observaciones de Vico y su muy probable influencia en el idealismo alemán, ya en Herder y Schelling y luego desarrollándose con Hegel [9] y concluyendo con Marx [18, 19, 20], se propone el cruce último entre ambas posiciones encontradas. La dialéctica (hegeliana primero, histórica luego) reclama para sí la afirmación del principio de que *todo lo que existe es*, en definitiva *racional* o, mejor dicho, lo racional es racional porque es/fue precisamente histórico: la historia tiene un fin, el cumplimiento *in fieri* de la esencia de la dialéctica, el *verum factum* viquiano. La historia posee un desarrollo lógico en tanto que explicable, pero no significa que sea un desarrollo absoluto y determinantemente lineal o carente de conflictos. Sin embargo (y esto es la característica principal de las corrientes filosóficas del siglo XIX y primera mitad del siglo XX) la historia tiene un fin predeterminado, no aleatorio: el desarrollo del concepto en la idea absoluta, la anulación de la contradicción histórica representada por el proletariado o alcanzar el *maximum* posible de libertad, tal como propone Benedetto Croce [2, 3, 4].

Estas tendencias perduran incluso en las ciencias fácticas (no sólo sociales sino también naturales); es decir, si bien la ciencia moderna pretende (en sus distintas ramas) explicar racional y contrastivamente los hechos de la realidad cotidiana, afirma siempre –en medio de los más dispares contenidos– que ese saber es acumulativo y perfectible, y que en la realidad estudiada

hay siempre un núcleo, un cúmulo de conocimientos consensuados por la comunidad de científicos, suficientemente «probados», innecesariamente revisables (salvo justificadas y reiteradas dudas o diferencias contrastivas relevantes y pertinentes). No obstante, las corrientes filosóficas de la segunda mitad del siglo XX, reunidas bajo términos vagos y confusos o extremadamente generales que llamaremos «posmodernos», refutan de distintas maneras y con mayor o menor rigor no sólo los paradigmas epistemológicos del esencialismo sino, y muy especialmente, los paradigmas historicistas o *quasi* historicistas del devenir, por considerarlos mistificaciones metafísicas o esencialistas «residuales» [cfr. 32, 33, 16, 17, 1].

### Ciertas consecuencias del deconstruccionismo extremo

Hasta aquí no se ha pretendido esbozar una simple crítica, ingenua o indignada, contra ciertas o todas las variadas corrientes posmodernas, y mucho menos deconstruccionistas. Simplemente se ha pretendido señalar algunos paradigmas textuales difundidos en nuestra cultura, especialmente en la doxa académica e incluso de masas. En efecto, algunas corrientes deconstruccionistas pretenden proponer y practicar una «disolución destructiva» de todo tipo de lenguaje, metalenguaje, tradición o relato, para así permitir al sujeto (deconstruido y, en rigor, ya inexistente) una liberación total de todo límite posible. El post-sujeto deconstruido (más aún, destruido) se convierte en un nómada que puede navegar de modo ab-soluto (o di-soluto) no sólo ya por la galaxia Gutenberg, no sólo a través de la web, sino también por la geografía de un mundo globalizado (al servicio de las empresas trasnacionales o supranacionales, a las cuales molesta, precisamente, el «arraigo», cualquier arraigo). El nómada rizomático posmoderno puede (debe) liberarse de todo límite, trascender y realizarse, insistimos, absoluta, libre, «descomprometida-mente», en la antítesis del *engagement* (compromiso) existencialista (heideggeriano o sartreano), ético o político.

Podríamos preguntarnos, de modo casi *naïf*, si tal pretensión es simplemente posible... No obstante, y aceptando la *concessio*<sup>1</sup> de tal postulado, podríamos analizar mínimamente las consecuencias de tal liberación, para lo cual

<sup>1</sup> *Concessio* (lit. concesión) es una figura retórica que admite un postulado sin probar para criticarlo pragmáticamente, es decir a partir de sus consecuencias prácticas.

deberíamos volver a la primera, inquietante, observación lacaniana: el nomadismo posmoderno, al negar la repetición, la integridad y la integración, al abjurar del *sýmbolon* (particularmente de símbolos como el túmulo –las tumbas que ya nadie visita– o los monumentos conmemorativos de un pasado común) abjuran también, por ello, de todo intento de perduración: nada menos que lo que Lacan considera –en las citadas conferencias– *la diferencia específica, la cualidad distintiva, de nuestra humanidad*. Admitido lo cual, las consecuencias de esa abjuración, de ese repudio, son simplemente el aumento incontrolable, ilimitado, exponencial de nuestra angustia y del «malestar de la cultura», un malestar incontrolable que va más allá de la mala fe y de la culpa. Es la profunda e irreversible angustia del/al abismo, presente en cualquier texto posmoderno.

### Lacan interpretante de Peirce, o de la semiosis como límite de la conciencia

A partir del Seminario XX, *Encore* [14], Lacan comenzó a interesarse sistemáticamente por el pensamiento de Peirce. Es decir, no sólo lo estudia sino que se basa en él para ampliar las condiciones de posibilidad de la revivificación del modelo freudiano, y en particular de la reconstrucción de una teoría del sujeto desde una perspectiva no abstractamente cartesiana y, por ende, determinar las condiciones de posibilidad de una adecuada intervención analítica. Pero, ¿por qué esa elección aparentemente «exótica»? O mejor dicho, ¿cuál fue el atractivo de esta teoría, y las razones de este cruce? Y finalmente, ¿qué podemos inferir de ello?

#### *Prolegómenos peircianos*

El presupuesto básico de la reflexión teórica de Peirce es que todo lo que es existe en la semiosis: no hay posibilidad de enunciación de una realidad extra-semiósica, o desde un punto de enunciado no-signífico. La semiosis es, en definitiva, el límite de resolución de la conciencia y por ende de la enunciación. Dicho de un modo más técnico: la conciencia siempre está mediada, diacrónica o sincrónicamente, por otras conciencias. El ámbito de la semiosis implica también, además de una dimensión descriptiva, una dimensión metodológica y heurística de las posibilidades de esa enunciación, y se basa en (y sobrentiende siempre) algún tipo de enunciación previa. Es decir, todo texto y también toda percepción se derivan de un texto o de una percepción precedente, mediante los cuales se establecerán, sucesivamente, sendos significados.

Todas nuestras prácticas —y la semiosis, de un modo muy general, es la suma total de ellas— pueden ser definidas, precisamente, como *procedimientos para la constante definición de significados* [26]. Nuestra existencia particular implica precisamente ubicarnos en ese proceso no-abstracto de producción de significados.

Si bien Peirce no niega la existencia de lo fáctico, pre-sígnico, sí afirma que no tenemos ningún contacto directo con esa realidad supuestamente extra-sígnica (en todo caso se daría extra-sígnicamente, pero en rigor no existiría para nuestra conciencia, pues no podemos imaginar una realidad extra-sígnica). Lo empírico se manifiesta mediante una mediación sígnica o que ha sido significada; es imposible llegar a comprender o dar cuenta de una realidad pura sin significación [25].

#### *Atracción lacaniana por la definición peirceana de signo*

La primera definición que Peirce da de *signo* es quizá la más obvia, casi de sentido común: signo es «todo aquello que está en lugar de algo». Pero agrega otra idea, más original, menos obvia: todo aquello que está en lugar de algo y que además amplía el significado de ese «algo». Es decir, *signo es todo aquello que está en lugar de algo y lo redefine o lo traduce en ese contexto* (agrega algo más a lo presentado; no está en su lugar simplemente para corresponderle). En términos semióticos contemporáneos podemos decir que *todo signo es una lectura*, la lectura es un signo y, de alguna manera, *una lectura es una narración* referida a ese signo. Esta relectura se daría en la práctica psicoanalítica, en la cual (en la lectura de Lacan) el analista cumpliría la función de un interpretante modelo.

En otras palabras, para Peirce un signo es el *representamen* de un *objeto* para un *interpretante*, i.e., es una relación entre esos tres elementos. Entre sus varias definiciones de signo, en 1897 afirma: «Un signo, o *representamen*, es algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o tal vez un signo más desarrollado. A aquel signo que crea lo llamo *interpretante* del primer signo. El signo está por algo: su *objeto*. Está por ese objeto no en todos los aspectos, sino en referencia a una especie de idea, a la que a veces he llamado *fundamento* [ground] del *representamen*» [23: 2.228].

El *representamen* es entonces un residuo, lo único que perdura del signo de manera más o menos estable, en los casos en que podamos decodificar ese *representamen*. Es el *uno* en el momento en que lo vemos (no el índice, pues ya sería signo, y tampoco el residuo *material*, porque el *representamen* es lo que ya interpretamos).

En cuanto al *objeto*, no es una pura «cosa» de la realidad sino aquello a lo que se refiere el *representamen* para un *interpretante*. El mundo del objeto es algo extremadamente complejo en el pensamiento peirceano. En su primera formulación es bastante amplio, y apuntaría a una variabilidad de significados posibles de los distintos signos en la semiosis efectiva; el objeto, entendido como algo cercano al significado, es una *enciclopedia operativa*. Si bien Peirce no utiliza el término, en la literatura específica de la semiótica contemporánea se entiende al objeto como una «enciclopedia», un campo semántico; es decir, como el conjunto de significados posibles entendibles para un hablante/oyente histórico, pues cuando el objeto entra en el proceso sígnico<sup>2</sup> están presentes todos los significados posibles (aunque más no sea implícitamente) en el momento de su uso:<sup>3</sup> un texto, una «historia».<sup>4</sup>

Finalmente el *interpretante* no es exactamente el intérprete; el neologismo que utiliza Peirce es muy claro: *interpretante* es el acto de lectura, la lectura producida por el proceso (el significado decodificado y cristalizado en alguna lectura). El *interpretante* es en definitiva la lectura, todas las posibles que puede tener el proceso y algunas privilegiadas que Peirce denomina *interpretante final*; privilegiadas porque tienen un mayor índice de ocurrencia, son más probables o tienen más prestigio, en el sentido de que explican la construcción de un principio de realidad.

El *representamen* inicia el proceso. Es siempre un residuo porque siempre es previo, es lo que perdura; la «materia significante» es un residuo de un proceso sígnico precedente, y nunca

<sup>2</sup> Se podría también reformular diversamente la distinción entre *objeto dinámico* y *objeto inmediato*: el *inmediato* podría verse como la «enciclopedia» *in abstracto*; y todos los significados posibles y el *objeto dinámico* como el efectivamente realizado en un determinado contexto, de entre todos los significados posibles, del signo.

<sup>3</sup> Precisamente, cuando la comunidad científica consensúa o define estipulativamente un término descarta significados, aunque no los puede anular totalmente.

<sup>4</sup> Hasta cierto punto, la *enciclopedia* excede el proceso sígnico y lo engloba, y se puede asimilar a la totalidad semiótica, puesto que todo objeto remite a la semiosis.

acaba con ese proceso.<sup>5</sup> La semiosis, en su complejidad sustancial, posibilita teóricamente que cualquier cosa pueda llegar a ser *representamen* (obviamente, siempre tendrá una cierta materialidad). Entonces, si el signo es la relación del *objeto*, el *interpretante* y el *representamen*, todo signo perdura en la semiosis y es objeto de otro signo. Lo contrario implicaría caer en una tríada hegeliana, donde el *interpretante* es el *representamen* y en rigor no lo es. El *interpretante* es el *interpretante* que lleva a (leer) un *representamen* y lo que leemos es la relación *representamen-objeto-interpretante* que se da en un determinado momento, la lectura final acontecida en ese momento. Lectura final, pero no definitiva; *i.e.* la práctica analítica en la lectura de Lacan.

En algunos escritos, Peirce denomina a la metodología que propone *método de análisis de lo habitual*,<sup>6</sup> esto se relaciona con la noción de hábito, con las consecuencias prácticas de determinadas hipótesis y con los supuestos que subyacen en ellas. También la llama en algún punto «método de residuos», es decir, de indicios (síntomas) sobre los que se apoya toda investigación (análisis). Estas dos definiciones de la metodología y del *approach* que propone son adecuadas para entender –desde otro punto de vista– la idea de que, a partir de un núcleo limitado de datos, puede reconstruirse un universo textual más extenso (la historia del analizado). Esto es realmente interesante desde el punto de vista práctico; muchas veces –por no decir siempre– se parte de un texto extremadamente limitado, a partir del cual se tiene que recrear un universo textual en el cual ese texto tiene sentido. Este es uno de los núcleos interesantes al realizar una investigación/análisis, la reconstrucción a partir de residuos (que entran en contacto con el investigador/analista), y a partir del cual se inicia la lectura de todo el universo textual sumergido en la escucha flotante, precisamente.

Si se enuncia una hipótesis a partir de la existencia de un residuo, de un indicio, se tenderá a buscar algo a lo que de otra manera no se le prestaría atención. Podemos no prestar atención a un determinado texto porque hay una *intención* de

no hacerlo, pero no sería el único caso (no serían los casos más interesantes). No siempre el texto no leído es el texto que se tiene que descubrir porque ha sido escondido; muchas veces son los textos que están ahí, como *la carta robada* de Poe, a los que no se les presta atención justamente porque están automatizados en hechos sumamente habituales.

Obviamente, la incorporación de un elemento de este tipo modifica literalmente el contexto: la relación triádica entre el signo, el texto y el interpretante. Acá hay otra idea interesante de Peirce: generalmente se entiende el contexto como algo definido, terminado, concluido; la idea peirceana de contexto es la de este como un algo indefinido; es aquel que existirá en tanto haya alguien a quien se le ocurra leer un signo y establecer relaciones posibles pertinentes, nunca idénticas y que variarán según la lectura. No es el simple y mecánico «marco histórico», como frecuentemente se lo entiende, sino todos aquellos potenciales textos con los cuales el signo puede estar en relaciones *responsivas* de lectura. Y quien lee ese signo es, también, un signo. No existen signos y no-signos, porque para Peirce, en definitiva, todo es signo. Es decir, los contextos son las áreas, las hipótesis de comunicabilidad que existen entre los distintos textos (en este caso, texto y signo serían prácticamente lo mismo).

El procedimiento que Peirce propone permitiría la «lectura de la mente» de los actores dialógicos, con lo que se posibilita la re- y la de-construcción de lo desconocido a partir de un pequeño indicio, un mínimo eslabón textual de una cadena significativa [21, 22]. Esta concepción teórica aleja radicalmente a Peirce del empirismo positivista. Para el positivismo, si podíamos descubrir algo era por nuestro contacto inmediato y directo con los hechos, los cuales, recogidos y analizados, nos permitían llegar al conocimiento. En cambio Peirce afirma que si no hubiera *una falta, una carencia, algo que reponer*, no existiría la necesidad de una investigación. [24].<sup>7</sup> Por eso para Peirce una investigación (análisis) implica siempre un acto de reposición de algo que no está presente, sobre todo en el nivel del sentido.<sup>8</sup> Toda investigación (análisis) tiene como objeto una

<sup>5</sup> La denominación «materia significativa» tiene el inconveniente de remitirnos a la oposición materia/no materia. Peirce trata de evitar tal oposición, pues es impredecible tratar de determinar qué puede ser *representamen* o no de algo.

<sup>6</sup> Esto, si la queremos llamar metodología; tal vez es más una proposición de lectura de la realidad desde una perspectiva signica, que incluye una metodología pero no se agota en una perspectiva simplemente metodológica.

<sup>7</sup> Complementariamente, lo que falta siempre es un sentido; no necesariamente falta el objeto material: puede estar, ser evidente y no ser leído.

<sup>8</sup> Aquí se advierte nuevamente una similitud de terminología con algunos aspectos del psicoanálisis lacaniano, no tanto porque haya consecuencias teóricas comunes, sino porque Lacan toma elementos de Peirce.

reconstrucción de sentido; reconstruirlo implicará la modificación del contexto inmediato del objeto de investigación. Y además, implica también una modificación de la teoría precedente y, en definitiva, la reconsideración de los textos implicados. Es decir una relectura creativa del pasado y del presente, y la modificación del texto y de su/s sujeto/s.

Ahora bien, la investigación nace de la duda y tiene por objeto la superación de ella y de la angustia subsecuente. Pero por otro lado Peirce destruye la ilusión de la superación de la duda (¿la cura?) de un modo definitivo. Es decir, su planteo en torno a la investigación científica y al universo sógnico en general es que nunca puede llegarse a un sentido definitivo y acabado. El significado de un signo es abierto; no insondable en un sentido metafísico del *noúmeno* incognoscible, sino abierto porque es pasible de modificación por la experiencia histórica de la lectura, de ilimitadas, posibles lecturas simultáneas y/o posteriores. La propuesta peirceana parte precisamente de la suposición de que el signo es permanentemente inacabado porque, justamente, la intervención de cualquier lectura modifica lo leído. Obviamente, se puede formular una conclusión adicional: el que lee también es modificado por el proceso de lectura: el lector modelo (el analista) no queda idéntico luego de la efectiva lectura.

En Peirce encontramos una tipología de universo en el cual los límites metafísicos desaparecen. Nosotros ya no somos *nosotros*, sujetos acabados; somos sujetos que podemos ser modificados, que de hecho nos modificamos —aunque no lo aceptemos— ante cualquier contacto dialógico. Todo diálogo, toda lectura, nos reformula, y todo texto del pasado, o de otras coordenadas, al ser leído es modificado (esto último es algo casi contraintuitivo para la mentalidad del individualismo tradicional, metafísico).

Peirce plantea su versión total del proceso socio-cultural: antes que entes (tal como lo consideraba la lógica clásica, la filosofía metafísica) individuos, partes, corpúsculos, átomos culturales, postula la idea de que existen textos permanentemente definibles, *i.e.* en un constante y perpetuo proceso de permanente redefinición; parte de problemas enunciados en sede absolutamente pragmática, deconstruye la metafísica occidental, afirma una ética práctica y advierte que las consecuencias de nuestras prácticas son previsibles sólo parcialmente y hasta un

cierto punto. El único modo de racionalizar el problema de cualquier práctica humana es mantenerse abierto a cualquier corrección que se realice en el curso de la acción. Si se acepta que nuestras acciones son conjeturales, tenemos que estar alertas para advertir el más mínimo indicio de que si las consecuencias de nuestra acción no son las previstas deberemos, o por lo menos podremos, modificar nuestra conjetura y, por ende, intervenir activamente en nuestras prácticas mediante la desnaturalización de ellas. Pero, precisamente porque el signo adquiere una dimensión nueva sólo en su interpretante, éste se podrá dar desde la perspectiva del tercero, la lectura flotante, contextualmente privilegiada, del analista.

El proceso peirceano es una alternancia constante entre conjetura e indicio. Esto nos lleva a la modelización de la realidad en tres universos: afirma que la realidad humana se puede entender, modelizar, interpretar, aceptando una especie de tres universos de discurso entrelazados; tres instancias de acción complementarias o tres niveles de resolución de la cultura. Estos tres niveles, universos o esferas son: lo que denomina *a*) la realidad bruta (la realidad de los hechos), *b*) el universo de las ideas (de los conceptos) y *c*) el universo de los signos.

*a*) El universo de la realidad bruta no es sólo, como se pensó en la filosofía anterior, lo no humano; tal como se ha señalado, *es el hecho que nos afecta en el momento en que nos afecta, sin dar cuenta del hecho que nos afecta*. Es la presencia de algo ajeno imposible de verbalizar, de racionalizar, en el momento en que sucede (no deja de ser un planteo que roza, por momentos, lo existencial); se presenta en nuestra existencia en el momento de sentirla; no hay mediación. *b*) El universo de las ideas abstractas es el de la conceptualización de los hechos. La *segundidad* es toda modelización que se basa en un planteo absolutamente lineal y no recíproco; es una explicación reductiva, reduccionista incluso, porque se concentra en un solo aspecto de lo ocurrido. Es el caso de la mayoría de las explicaciones del sentido común; las que damos en la vida cotidiana, inmediata, no particularmente reflexiva, en la que no hay una contextualización de nuestras afirmaciones. No hay un interés real en la respuesta, no es dialógica, no es responsiva, no abre significados, sino que los cierra. *b*) La *terceridad* se da con la manifestación de una ley, es decir, una especie de consenso social gene-



ral. La *terceridad* –que corresponde al universo de los signos propiamente dichos– actúa como una ley porque puede redefinir potencialmente significados, sentidos, y a su vez puede actuar también como un metatexto veritativo (legitimando el sentido). Cuando algo se acepta en el ámbito de la *terceridad*, se lo hace a partir de un cierto grado de veracidad pragmática. Es decir, todo signo para Peirce puede deconstruir el significado; pero también puede funcionar como un legitimante de significado. En la *terceridad* hay una compleja mediatización basada en la tradición, en la contrastación, en la supuesta deconstrucción de un determinado significado equivocado; y hay una reafirmación de una verdad en un sentido absolutamente pragmático. Lo que distingue a Peirce es que la deconstrucción del sentido es inevitable a cualquier signo. Cuando afirma que en el universo de la *terceridad* se crea un sentido que puede engendrar lecturas previsibles, también admite que, precisamente por eso, se pueden generar lecturas opuestas a esa afirmación. Para Peirce todo signo en el ámbito de la *terceridad* genera la repetición de ese sentido e, implícitamente, también su refutación (conlleva también su propia negación). Peirce también se refiere al signo desde otro punto de vista, y lo define como una regla a la cual los eventos futuros, *ipso facto* (es decir, por la fuerza de los hechos) se van a adecuar, desde el punto de vista del que enuncia la ley.

Con esta definición peirceana de significado, la semiosis se muestra constituida por significados *in fieri*, en perpetuo curso de formación, nunca permanentes. No obstante, hay momentos en que adquieren una cierta estabilidad; pueden incluso llegar a ser *quasi* objetivos y esto se da cuando el consenso en torno a ciertos significados es muy alto. Es decir, no hay una objetividad a priori; la objetividad es definible en el mismo proceso de significación, pero hay áreas de la semiosis que tienen un alto consenso significativo.

Resumiendo, para Peirce ninguna lectura es neutra, siempre tendrá consecuencias y de alguna manera hay un proceso de elección más o menos libre (si bien prefiere evitar el término «libertad», tan caro a la filosofía norteamericana). Plantea, en definitiva, una relación clave, en la que la *libertad* puede llegar a entenderse como el producto de las relaciones que, según los momentos, existen entre lo fortuito y lo necesario y eventualmente el principio de con-

tinuidad, y siempre en un margen de acumulación de significados.

La metodología peirceana no es un camino para llegar a la verdad, sino un modo de leer efectivamente lo que nos rodea; es un proceso para organizarnos en el desorden de sentidos y, por otra parte, tiene como objetivo ideal la superación de la duda para permitir la acción. Al superarse la duda coyunturalmente, no definitivamente, se posibilita la lectura pragmática. En otros términos, es un proceso de lectura para garantizar la producción de resultados aceptables enriquecedores, pero útiles a la coyuntura del lector, del sujeto [27, 28]. Como dijimos antes, el signo peirceano es ante todo un proceso, un residuo. Esta es una idea importante en el pensamiento de Lacan. Es interesante releerlo desde esa idea peirceana de signo. Concebirlo menos como algo material y que tiene un significado reprimido, o verdadero o falso, y más como residuo de un proceso, hace que estemos obligados a aceptar que decodificar es devolverle significados perdidos, o tal vez otorgarle significados nuevos. Si pensamos en el signo no sólo como un residuo, como un síntoma, sino como algo que produce un significado distinto, la teoría del significado da un giro muy importante. La objetividad peirceana puede mantenerse en un ámbito restrictivo, donde se explicitan los principios de contrastación. Son consensos artificiales en ámbitos extremadamente limitados. Por otra parte, estamos atravesados por significados contradictorios y complejísimo; el prejuicio de suponer que tiene que haber sólo un modelo explicativo nos lleva a ocultar muchos otros que utilizamos y en los cuales creemos. Los modelos explicativos son complementarios, alternativos, pero en nuestro ámbito de acción siempre los juzgaremos según los efectos que consideremos como determinantes.

Lacan sostenía que Freud arrastraba gran cantidad de supuestos positivistas, entre ellos una teoría del lenguaje (que no deja de ser una teoría realista) en la que se piensa que puede haber comunicación. Para Lacan (manifestándose así como realista arrepentido o desilusionado) es el lenguaje el que justamente impide la comunicación; la comunicación es imposible. Para Peirce eso no es un problema porque, justamente, ¿en qué sentido es imposible?<sup>9</sup> El lenguaje es imperfecto, y no puede ser de otra manera, ¿qué es este idealismo de cómo tendría que ser el lenguaje? El lenguaje es así, y

no tenemos otro; Peirce no intenta explicar el *deber ser* del lenguaje sino cómo funciona, qué procesos sociales implica.

Lo importante es que peirceanamente las posibilidades de decodificación son (potencialmente) ilimitadas. Peirce no da una definición estructural del signo excluyente. Si bien puede ser más probable que determinados textos sean leídos de cierta manera, esto no es definitorio. En última instancia, las consecuencias del proceso de transmisión de significados nunca son totalmente previsibles, si bien hay tendencias fundadas en hábitos que nos permiten predecir comportamientos. Más aún, uno de los objetivos sociales del lenguaje es producir determinados programas de comportamientos, inducir determinadas acciones, pero no se puede asegurar que esos objetivos se cumplan (siempre hay alguien que no entiende o hace lo inesperado; nadie puede garantizar nada); siempre puede aparecer el malentendido. No es posible predecir la absoluta transmisión del significado, ni siquiera desde la perspectiva hegemónica (es por eso que Gramsci dice que ninguna hegemonía es absoluta [8]);<sup>10</sup> aun en una situación de opresión terrible,<sup>11</sup> es casi imposible anular todos los residuos). Nunca se puede predecir la efectividad de una cierta codificación, y nunca se puede aniquilar todo residuo signico de un proceso comunicativo. Esta última es otra diferencia importante entre el Peirce ortodoxo y determinadas corrientes del posmodernismo: para algunas versiones del posmodernismo, sobre todo para el Deleuze del *rizoma*, [5] esas hegemonías son o deberían ser totalmente diluibles. En cambio para Peirce la coyuntura siempre implica significaciones, signos que tienen un cierto consenso (no absoluto, pero lo tienen).

Es interesante preguntar cuándo se puede hablar de la pérdida de un significado. Para Peirce, hay pérdida cuando un signo se transforma en incognoscible, esto es, en no-más-leíble. El mundo del significado, de los signos

—que es ilimitado de hecho— tiene un núcleo altamente consensuado (un centro de significado histórico, no natural, en una determinada coyuntura, un núcleo que es la hegemonía) y márgenes significativos. El olvido se produce cuando los elementos de los márgenes ya no tienen significado para nadie; sólo se puede plantear que algo ha dejado de tener significado cuando ya no puede ser repuesto de ninguna manera; si no hay nadie que lo pueda decodificar, si no hay ninguna traducción posible, si no es posible en ningún momento enunciar ninguna hipótesis de comunicabilidad, esos significados (que puede sospecharse que existieron) se transforman en incognoscibles. En realidad, el proceso de transmisión de significados nunca es homogéneo; siempre hay pérdidas, no podemos reponer la totalidad o hacer una reconstrucción arqueológica plena, pero en tanto algo se pueda reponer es porque ese significado sigue latente en los márgenes. El proceso de inferencia de una hipótesis a partir de lo que es un residuo signico siempre puede producirse, pues aniquilar todo rastro es casi imposible, pero para detectar un residuo es necesario ubicarse en un contexto, entendiendo por este último no sólo la situación de enunciación, sino además —reiteramos— la identificación de todos los textos que entran en relación significativa (y que podemos leer) con el texto en cuestión (cotexto, *cfr.* [7])

El signo no es sólo un síntoma; admitirlo como la lectura de un síntoma (como tal vez se piensa desde el psicoanálisis lacaniano) es, de alguna manera, afirmar un concepto de realidad objetiva (sólo podría releer lo que el autor/analizado me ordena). En rigor el signo peirceano es un residuo, algo imperfecto, no pleno, que exige que el lector/analista no sólo lea algo de lo que el autor/analizado supuestamente quiso decir, sino también aquello que *no quiso* decir (no aquello que reprimió necesariamente), o lo que dijo a pesar de su voluntad. Porque, justamente, en el mundo peirceano el signo no le pertenece; le es ajeno, es de todos y no es de nadie. Sin sospecharlo remotamente dirá cosas que no tenía voluntad de decir; no es responsable de todos los sentidos que

<sup>9</sup> Traduciendo esto en términos de Gramsci [8] ¿qué comunicación? ¿La comunicación del poder? No es imposible; al contrario, es muy efectiva, porque si alguien puede llegar a votar en contra de sus intereses o puede apoyar un referéndum que lleva a un país a la guerra, entonces es indudablemente efectiva. ¿Cuál es el canon para juzgar si existe o no la comunicación? Desde el punto de vista de la hegemonía, el hecho de que Mussolini fuera apoyado, legitimado, por una parte importante del electorado italiano, demuestra que su comunicación fue efectiva, eficiente y posible. Entonces, ¿qué significa que el lenguaje no es efectivo? Es una interesante cuestión.

<sup>10</sup> Imaginémoslo el campo de concentración —es la imagen literal que Todorov [31] adopta— para anular significados diversos; pero aun los campos de concentración no pueden anular los espectros, los fantasmas.

<sup>11</sup> Tal la abordada por Jacques Derrida [6] en su visita a Buenos Aires; gran parte de su conferencia estuvo centrada en este tema y en la figura del testigo.

puede generar ese signo residual; no es «culpable» de todos los sentidos que pueda despertar el signo.

Justamente esto ratificaría, según Peirce, que no hay un concepto de realidad único y estable, y que por ende nuestra aproximación es también extremadamente compleja y parcial, porque el signo es residual. El signo liberado empieza a producir efectos que van más allá de la conciencia, de la libertad y de la previsión de cualquiera. Es residual porque es el residuo de un proceso sógnico del cual no tenemos necesariamente que participar de un modo directo; en rigor, aunque esté presente, siempre hay algo que lo excede, siempre hay un plus, pues todo signo tiene una historia. Peirce no utiliza el término «residuo»<sup>12</sup> (usa otros términos equivalentes), pero es la misma idea: todo enunciado implica siempre una excedencia. Enunciamos con un lenguaje que no nos pertenece totalmente, y que literalmente no podemos controlar de ninguna manera. Este complejo proceso no se puede explicar desde una causa única (en la teoría lacaniana, sería producto de la represión, o de procesos parecidos a lo que Freud llamaba represión). No es sólo producto de la represión, no es sólo producto de la censura social; es un proceso imposible de racionalizar. No obstante, lo que es claro en Peirce es que hay un evento que es la excedencia sógnica: le interesa señalar ese hecho. Para Peirce, este es el modo de existencia de la comunicación (distinto, como podemos advertir, del concepto de comunicación en Lacan, todavía en el sentido comunicativo referencial).

Recapitulando, hay cuestiones que son fundamentales y que se derivan de esta reflexión peirceana clave, entre ellas la tendencia (inevitable) a la proliferación –incluso antieconómica– de significados y a la redundancia. Otra consecuencia es que un mensaje es más efectivo cuanto menos cumple los supuestos objetivos de la buena comunicación: el mensaje es más eficaz cuando no es eficaz (es una paradoja, sobre todo para una concepción simplista de la comunicación). Asimismo, la semiosis tiene para Peirce, de alguna manera, un punto indecible; siempre hay una concepción de algo que no puede ser explicado. La metodología peirceana, justamente, es en parte un método de explicitación, pero hay algo no explícito que sin embargo produce sentidos. Lo que es fuertemente peirceano es que esto último no está en otro mundo u otra dimensión; simplemente

no es leído porque está ideologizado<sup>13</sup> (y es un dato de hecho, no algo negativo). Finalmente, para Peirce ninguna lectura es neutra, siempre tendrá consecuencias y de alguna manera hay un proceso de elección más o menos «libre». Plantea, en definitiva, una relación clave entre lo fortuito y lo necesario, lo amoroso y lo erótico, en la que la libertad puede llegar a entenderse como el producto de las relaciones que, según los momentos, existen entre lo fortuito y lo necesario y eventualmente el principio de continuidad, y siempre en un margen de acumulación de significados [22].

### **Una anticipada y pesimista observación de Heidegger en torno al malestar de la cultura**

El 30 de octubre de 1955, Martin Heidegger pronuncia en su ciudad natal de Messkirch la famosa conferencia «*Gelassenheit (zu den dingen)*» [«Serenidad (ante las cosas)»] [10], que resume claramente el pensamiento de su última época. Esta alocución no podía ocultar su profunda tristeza y hasta un cierto resentimiento por el giro que los acontecimientos políticos y sociales estaban tomando. No obstante, constituye una reflexión de increíble lucidez sobre los acontecimientos venideros. Más allá de su marcado pesimismo coyuntural, encarna una muy seria advertencia relativa al mundo de postguerra, es decir al inmediato mundo posmoderno. En dicha conferencia Heidegger advierte con suma lucidez acerca de los peligros irreversibles de la inminente masificación: «Nadie se para a pensar en el hecho de que aquí [en el mundo contemporáneo] se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano, una agresión en comparación con la cual bien poco significa la explosión de la bomba de hidrógeno. Porque precisamente cuando las bombas de hidrógeno *no* exploten y la vida humana sobre la Tierra esté salvaguardada será cuando junto con la era atómica se suscitará una inquietante transformación del mundo» [10: 25].

Precisamente ese mundo transformado es el nuestro, el mundo posterior al fin de la guerra fría («cuando las bombas de hidrógeno *no* exploten y la vida humana sobre la Tierra esté salvaguardada»), el mundo que se abrió a la

<sup>12</sup> «Residuo» es un término más moderno que propone Ferruccio Rossi-Landi, semiólogo contemporáneo de Eco, y quien más trabajó la teoría del residuo sógnico [29, 30].

<sup>13</sup> O porque es necesario para la economía de esa cultura o lo que fuese; pero no es trascendente.

caída del Muro de Berlín, el mundo de la técnica omnimoda, ubicua, y en el cual «la vida estará puesta en las manos del químico», llámese ingeniero genético, genetista o «doctor clon»: «Así, el hombre de la era atómica se vería librado, tan indefenso como desconcertado, a la irresistible prepotencia de la técnica» [10: 25]. Pero lo más inquietante y que no advierte Heidegger en toda su dimensión es que el ex-sujeto posmoderno no vive mayormente a la técnica como prepotente sino como liberadora... y masivamente renuncia tendenciosamente al arraigo, *conditio sine qua non* exigida para zambullirse en la técnica. La globalización, el mundo posmoderno (que Heidegger llama *era atómica*) considera que su adversario principal, si no único, es «el arraigo de las obras humanas».

### Otra inquietante observación lacaniana

En consonancia con esta lectura se ubican otros textos «menores» de Lacan: otra conferencia, el «Discurso a los católicos», pronunciada en Bruselas en la «Escuela de la Causa Freudiana» en 1960 [13], y la entrevista mantenida en 1975, «El triunfo de la religión» (publicada en el boletín de la Escuela Freudiana de París) [15]. En ambos textos, inesperadamente y para la real sorpresa de sus escuchas y eventuales interlocutores, Lacan expresa una interpretación absolutamente inesperada de la religión, en especial la cristiana.

En la entrevista de 1975, Lacan afirma taxativamente: «El psicoanálisis no triunfará sobre la religión, justamente porque la religión es inagotable. El psicoanálisis no triunfará, sobrevivirá o no. [...] Ni siquiera se puede imaginar lo poderosa que es la religión» [15: 78].

La ciencia, la técnica aplicada, no solucionará tampoco, para Lacan, los problemas humanos; por el contrario, aumentará la angustia, porque gracias a la ciencia y a las técnicas extendidas «lo real se extenderá»: «Y la religión tendrá entonces muchos motivos aún para apaciguar los corazones. La ciencia, que es lo nuevo, introducirá montones de cosas perturbadoras en la vida de cada uno. Sin embargo la religión, sobre todo la verdadera, tiene recursos que ni siquiera podemos sospechar. Por ahora basta ver cómo bulle. Es algo absolutamente fabuloso» [15: 19]. La religión, en el fin de los tiempos, «podrá entonces derramar sentido a raudales sobre lo Real cada vez más insistente e insoportable que debemos a la ciencia».

### Algunas conclusiones provisionales

Heidegger y Lacan (después de Peirce), a pesar de sus numerosas diferencias, coinciden en expresar ciertas preocupaciones y alarmas comunes y, en cierta medida, algunos indicios de acción más o menos divergentes. Coinciden en señalar que durante el siglo XX tiende a imponerse una marcada tendencia a la destrucción de los sentidos, de su veracidad y verosimilitud, muy particularmente del sentido de las religiones tradicionales, históricas y constituídas (cristianismo, judaísmo, islamismo). Los justificativos para tal crítica pueden variar según la argumentación en cuestión y según el objeto de la crítica. No obstante, es claro que estas tres grandes religiones (y sus numerosas tendencias internas), a pesar de sus realizaciones históricas a veces deleznable, conllevan e implican, al menos en sus formulaciones teológicas actuales, una firme ética basada en principios generales y mayormente consensuados: igualdad, fraternidad, justicia y defensa de los débiles.

El destrucciónismo posmoderno, por otra parte, no limita su crítica a las religiones retrógradas, sino que extiende su afán a cuestiones técnicas y puntuales de las ciencias fácticas en general, de las ciencias sociales en particular y muy especialmente de las humanidades tradicionales. Un objeto particular de crítica es el concepto de relativa y adecuada objetividad fáctica, y de la conveniencia de las contrastaciones efectivas en el marco de la metodología, contra la cual es particularmente hostil. Asimismo, una crítica análoga a la efectuada a las religiones es la que se sostiene contra las ideologías «fuertes», encarnadas en discursos muchas veces cuasi-religiosos, en especial el marxismo y otras manifestaciones de materialismo dialéctico, y el humanismo laico.

Por extensión, el extrañamiento posmoderno, el aumento geométrico de la angustia y la desazón, se agudiza por el hecho de que son blanco también las instituciones humanas tradicionales, *quasi* naturales: personales, privadas, familiares, nacionales, patrias, étnicas, artísticas, lingüísticas, incluso gastronómicas. Esta destrucción de la identidad, de la naturaleza misma de lo simbólico –tal como lo definió Lacan al referirse al túmulo y a sus usos sígnicos varios–, esta deconstrucción sin objeto y sin un planteo mismo de reconstrucción, privado y colectivo, llevada a cabo por el destrucciónismo virulento, activo y militante, parecería además que no nos vuelve necesaria-

mente más libres, más felices. sino que por el contrario nos produce una división irrecuperable entre el yo y una «realidad» (aun cuando sea un «constructo»).

La simple conclusión formulada por el razonamiento subyacente al «*cogito ergo sum*» se hace cada vez más curiosa y casi imposible, por la confusión implicada, porque el razonamiento es casi imposible. La existencia es un letargo (des)ideologizado, movilizad permanentemente, carente de significado y de sentido, sin límites reconocibles, donde aparentemente no hay censura ni represión porque no se reconoce ninguna hegemonía, porque se desconoce la hegemonía subyacente, única, unipolar, omnimoda, invisible, es decir totalmente alienada, en etérea condición. Una situación descrita pesimistamente por Heidegger, la del mundo sin identidad, el mundo de la etérea condición posmoderna, en el cual las pesadillas se deben más a «las plegarias atendidas que a las plegarias no atendidas».

El destruccinismo posmoderno se basa en una serie de palabras clave: nomadismo, rizoma, deriva, etcétera. La hegemonía actual tuvo la arrogancia de presentarse como transhistórica, pero para ello deben ser destruidos todos los demás trascendentalismos. Vivir y ser humano implica creer que algo perdura, y el símbolo de ello es la tumba: la perduración después de la muerte. La repetición reafirma la perduración, disminuye el temor y la angustia porque reafirma, primero en forma literal, y después simbólicamente, el hecho de que algo queda, de que cada vida no ha sido en vano. Esta es la esperanza y la efectividad simbólica de la repetición y de la esperanza.

Es un atisbo de inmortalidad.

Semejante proceder se puede entender también en el principio renacentista de la perduración por las obras: literarias, artísticas, caritativas, científicas, políticas. Es una promesa de perduración, de residuo simbólico y fáctico. Pero el paradigma del destruccinismo posmoderno es extremadamente hostil a ello. Perdura entonces el único gran indecible de esta sociedad abierta, carente aparentemente de censura: la definición adecuada de la gran hegemonía, su reconstrucción adecuada y su lectura semiótica. Pero eso supera las condiciones y los límites de posibilidad del mismo.

La comunicación cotidiana se basa en la formación y la definición de un significado. El significado, la fijación de la creencia en él, es lo que otorga la dimensión simbólica al signo, una cierta estabilidad, a veces mistificada, basado en su repetición iterativa. Obviamente ese significado, culturalmente determinado y delimitado, tiende a disminuir la angustia por los límites de nuestra existencia individual. Sin embargo, el significado se nos manifiesta claramente abierto, es decir, como un cruce entre tendencias en conflicto que logran una estabilidad relativa, nunca definitiva. La apertura de los significados, entendidos como programas interpretativos implícitos, constituye simultáneamente la condición de posibilidad de su enriquecimiento dialógico –mediante la explicitación de significados implícitos y/o mediante su completamiento connotativo–, si no también el riesgo del enfrentamiento dialógico irreductible y, por eso, riesgoso y conflictivo. La teoría y la práctica lacaniana han pretendido, precisamente, ser una praxis adecuada para intervenir en el contexto del malestar posmoderno.

## Referencias

1. Barilli R. Tra presenza e assenza: due modelli culturali in conflitto, Milano: Bompiani; 1974.
2. Croce B. Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro. Napoli: F. Giannini; 1905.
3. Croce B. Teoria e pratica della storiografia, Bari: Laterza; 1917.
4. Croce B. [1914] Teoria e storia della storiografia. Bari: Laterza; 1927.
5. Deleuze G, Guattari F. Capitalisme et schizophrénie: l'Anti-Oedipe. Paris: Minuit; 1972.
6. Derrida J. Parler pour l'étranger (ou pour

- l'autre). Témoignage et responsabilité: une lecture de Paul Celan. Diario de poesía. 1995; 39:18-20.
7. Eco U. Lector in Fabula. Milano: Bompiani; 1979.
8. Gramsci A. Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Gerratana V, 4 vols. Torino: Einaudi; 1975.
9. Hegel GWF. [1807]. Fenomenología del espíritu. 2ª ed. Mexico: FCE; 1973.
10. Heidegger M. 1955 . Serenidad (ante las cosas). En: Serenidad. Barcelona: Ediciones del Serbal; 1989.

11. Lacan J. [1953]. Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En: De los nombres del padre. Buenos Aires: Paidós; 2005.
12. Lacan J. [1953]. Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En: Escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI; 1988.
13. Lacan J. [1960] Discurso a los católicos. En: El triunfo de la religión, precedido de Discurso a los católicos. Buenos Aires: Paidós; 2005. pp. 69-100.
14. Lacan J. [1972-3] El seminario Libro 20 (1972-3) Aún. Barcelona-Buenos Aires: Paidós; 1981.
15. Lacan J. [1974] El triunfo de la religión. En: El triunfo de la religión, precedido de Discurso a los católicos. Buenos Aires: Paidós; 2005. pp. 17-65.
16. Lyotard J-F. La condition postmoderne: Rapport sur le savoir. Paris: Minuit; 1979.
17. Lyotard J-F. Le différend. París: Minuit; 1983.
18. Marx K [1844]. Manuscritos económicos-filosóficos de 1844. México: Grijalbo; 1968.
19. Marx K. [1857-61]. Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Moskau: Verlag für Fremdsprachige Literatur; 1939.
20. Marx K. [1867]. El capital, libro primero. México: Fondo de Cultura Económica; 1946.
21. Peirce Ch S. [1892] The law of mind. In: Collected Papers. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1931-1958. Vol 6:102-163.
22. Peirce Ch S. [1893] Evolutionary love. In: Collected papers. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1931-1958. Vol 6: 287-317.
23. Peirce Ch S. [1897] On signs (ground, object and interpretant). In: Collected papers. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1931-1958. Vol 2: 227-229 y 444n1.
24. Peirce Ch S. Deducción, inducción e hipótesis. Buenos Aires: Aguilar; 1970.
25. Peirce Ch S. La ciencia de la semiótica. Buenos Aires: Nueva Visión; 1974.
26. Peirce Ch S. Lecciones sobre el pragmatismo. Buenos Aires: Aguilar; 1978.
27. Peirce Ch S. Obra lógico-semiótica. Madrid: Taurus; 1987.
28. Peirce Ch S. El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce). Barcelona: Crítica; 1988.
29. Rossi-Landi F. Significato, comunicazione e parlare comune. Padova: Marsilio; 1961.
30. Rossi-Landi F. Il linguaggio come lavoro e come mercato. Milano: Bompiani; 1968.
31. Todorov Z. Face à l'extreme. Paris: Seuil; 1991.
32. Vattimo G. Le avventure della differenza. Milano: Garzanti; 1980.
33. Vattimo G. La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna, Milano: Garzanti; 1985.
34. Vico G. [1725]. Principi di una scienza nuova. Bari: Laterza; 1928.